

A questão da teleologia: Kant leitor de Rousseau*

The question of teleology: Kant, a reader of Rousseau

Joel Thiago Klein

jthklein@yahoo.com.br

(Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, Brasil)

Resumo: Este artigo analisa a influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere à questão do conflito entre natureza e cultura. Sustenta-se que Kant supera aquilo que ele considera como os paradoxos no pensamento de Rousseau através da introdução de uma teoria teleológica no contexto do desenvolvimento histórico da perfectibilidade.

Abstract: This paper analyzes the influence of Rousseau's philosophy on the development of Kant's thought regarding the issue of the conflict between nature and culture. It is argued that Kant overcomes what he considers to be the paradoxes in Rousseau's thought by introducing a teleological theory within the context of the historical development of perfectibility.

Palavras-chave: Kant; Rousseau; antropologia; mal; teleologia; história.

Keywords: Kant; Rousseau; anthropology; evil; teleology; history.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i1p51-70>

Na primeira seção, esse artigo apresenta a questão da influência da filosofia de Rousseau no desenvolvimento do pensamento kantiano no que se refere ao conflito entre natureza e cultura. Na segunda seção, explora-se as diversas consequências teóricas que a introdução de uma teoria teleológica traz para o contexto da antropologia e para a filosofia política de Kant tendo sempre como pano de fundo o contraste com a filosofia de Rousseau.

1. O problema do conflito entre natureza e cultura

Na caracterização que Rousseau faz acerca da sociedade e do desenvolvimento da cultura, torna-se perceptível que sua posição parte da aceitação dos pressupostos do individualismo moderno e da razão concebida como um instrumento de aperfeiçoamento das técnicas do domínio do homem sobre a natureza, isto é, da capacidade da razão em produzir conhecimentos, tecnologias e conforto. Mas são exatamente nessas vantagens enaltecidas pela modernidade como meios de promover o esclarecimento que ele reconhece uma causa para o surgimento e a proliferação

* Esse texto contou com a ajuda do CNPq (Processo: 477298/2013-3).

de uma série de vícios que deterioram os costumes e a felicidade dos homens.¹ Essa dialética histórica é apresentada pela primeira vez no *Discurso sobre as ciências e as artes*. A princípio, as ciências e as artes são consideradas em si mesmas como boas, o problema é a sua disseminação pela sociedade, visto que apenas espíritos fortes seriam capazes de se dedicar a elas sem se deixar iludir ou corromper. Mas, por outro lado, o ponto que Rousseau traz à tona é mais complexo, não é apenas a disseminação do estudo das artes e ciências, mas a disseminação de uma mentalidade técnica-instrumental associada necessariamente ao desenvolvimento da racionalidade que as promove e fundamenta. O desenvolvimento das paixões e dos vícios impulsionado pelo desenvolvimento da razão não trouxe mais virtude, pelo contrário, promoveu a deterioração dos costumes. Essa relação entre a racionalidade e o crescimento dos males que a humanidade padece não é apenas uma relação casual, *mas indica um vínculo necessário que cria um impasse aparentemente insolúvel*. Para Rousseau, a natureza humana no estado de natureza não era essencialmente melhor, mas, à medida que os vícios advindos da polidez e do luxo lhe eram estranhos, os homens eram melhores.² Contudo, sendo o retorno àquele estado impossível, por isso é preciso extrair algum remédio possível do próprio veneno.³ Mas qual seria esse remédio, como ele pode ser extraído e quanto ele pode ser eficaz?

É provável que Kant tenha sido o primeiro a tentar apresentar uma interpretação abrangente e coerente do *opus rousseauniano* que tivesse como objetivo claro

1 “Desde que concordem comigo quanto às artes e às ciências tornarem as pessoas mais infelizes, não discordarei quanto a serem elas, sem embargo, muito cômodas - será mais uma conformidade entre elas e a maioria dos vícios” (Rousseau, 1973a, p.387 / III, 40); “A ciência é muito boa em si mesma, eis o que seria evidente, e seria preciso ter renunciado ao bom senso para dizer o contrário. (...) As ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a elas com menos ardor” (Rousseau, 1973a, 384 / III, 36). As citações aos textos de Rousseau são feitas a partir das traduções para a língua portuguesa cotejadas com os textos em língua francesa. Por essa razão, nas referências indica-se inicialmente os dados das traduções utilizadas e, após a barra, o volume e a página das *Oeuvres complètes* de Rousseau publicadas pela Editora Gallimard.

2 “Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes inúmeros vícios” (Rousseau, 1973b, 344 / III, 8).

3 “[N]unca se viu, porém, um povo corrompido voltar à virtude. Em vão pretenderíeis destruir as fontes do mal; em vão subtraíreis os alimentos da vaidade, do ócio e do luxo; em vão, ainda, reconduziríeis os homens a essa primeira igualdade conservadora da ignorância e fonte de toda a virtude; seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre; não há mais remédio, a não ser uma grande revolução quase tão temível quanto o mal que possa curar, e que é censurável desejar e impossível prever. Deixemos, pois, as ciências e as artes adoçarem, de qualquer modo, a ferocidade dos homens que corromperam; procuremos disfarçar prudentemente e esforcemo-nos por mudar suas paixões. (...) Quando o mal é incurável, o médico aplica paliativos e proporciona remédios menos às necessidades do que ao temperamento do doente. Cabe aos sábios legisladores imitarem sua prudência e, não podendo aplicar aos povos doentes a melhor das polícias, dar-lhes ao menos, como Sólon, a melhor polícia que eles possam suportar” (Rousseau, 1973a, 398 / III, 56).

apresentar uma resposta para essas questões.⁴ Kant já defendia a possibilidade de uma leitura abrangente e coerente da filosofia de Rousseau desde 1775, como se constata em suas lições sobre antropologia, mas é em 1786 no *Início conjectural da história humana* que ele apresenta publicamente sua solução para “conciliar as tão frequentemente mal interpretadas considerações do famoso J. J. Rousseau, as quais parecem contradizer tanto a si mesmas, quanto à razão” (Kant, MAM, AA 08: 116).⁵ Nesse sentido, o *Discurso sobre as ciências e as artes* e o *Discurso sobre a origem das desigualdades* são interpretados como textos nos quais Rousseau apresenta de uma forma correta e provocativa o inevitável conflito no gênero humano entre cultura e natureza. Por outro lado, nos escritos como *Emílio* e *Contrato social*, o filósofo genebrino procuraria

novamente resolver o difícil problema, a saber, de que forma a cultura precisa progredir para que ela desenvolva as disposições pertencentes à determinação da humanidade como uma espécie *moral*, de maneira que não conflite mais com aquela, enquanto espécie natural. Desse conflito (já que a cultura, segundo princípios verdadeiros da *educação*, tanto do homem quanto do cidadão, talvez ainda nem iniciou convenientemente, muito menos está completa) surgem todos os verdadeiros males que oprimem a vida humana e todos os vícios que a desonram. Contudo, os estímulos aos últimos, aos quais se atribui a culpa, são em si mesmos bons como disposições naturais. Mas essas disposições, na medida em que foram assentadas sobre o estado meramente natural, serão prejudicadas através da cultura no seu progresso e esta, por outro lado, será prejudicada por aquelas, até que a arte perfeita se transforme novamente em natureza: e esta é a meta final da determinação moral da espécie humana (Kant, MAM, AA 08: 116ff.).

Percebe-se que essa leitura concebe o *opus rousseauniano* como composto de dois momentos distintos, mas complementares, de um lado a formulação de uma crítica social e cultural, de outro, a construção de uma solução. Essa caracterização de Rousseau se aproxima muito da própria teoria histórico-antropológica de Kant e isso ocorre seja pela grande influência, seja porque Rousseau já é apresentado a partir do prisma kantiano.

Não é difícil perceber as semelhanças entre as teses de ambos os autores. Uma dessas teses é a de que os males e vícios que oprimem o gênero humano não são o resultado de uma condição natural em sentido estrito, mas surgem a partir do

4 “Merece destaque a atitude hermenêutica de Kant em relação aos escritos e às ideias de Rousseau, a qual contrasta com as que foram assumidas por muitos contemporâneos que antes sublinhavam a sua incongruência ou as rejeitavam por absurdas e contrárias à razão, ao progresso e à humanidade. Solitariamente, Kant, enfrentando os preconceitos, as polêmicas e as incompreensões que rodeavam na época a figura de Rousseau e a sua obra e pensamento, praticou, desde o primeiro momento e com indefectível continuidade, uma hermenêutica compreensiva, tentando ver o sentido genuinamente filosófico dos escritos e das ideias do pensador genebrino e reconhecendo o efectivo compromisso com a destinação da humanidade que os inspirava. De singular que foi, a interpretação kantiana de Rousseau ainda hoje constitui uma das mais lúcidas e paradigmáticas e tem inspirado outras” (Santos, 2014, p.46).

5 Todas as obras de Kant serão citadas conforme orientação da *Akademie Ausgabe*.

momento em que o homem entra na convivência social e desenvolve sua razão e cria a cultura. Nas palavras de Kant, “a história da *natureza* inicia com o bom [vom Guten], pois é *obra de Deus*, a história da *liberdade* inicia com o mau [vom Bösen], pois é *obra do homem*” (Kant, MAM, AA 08: 115). No mesmo sentido, Rousseau escreve no início do *Emílio*, “Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas: tudo degenera nas mãos dos homens” (Rousseau, 2014, p. 7 / IV, 245).⁶ Note-se que ambos transferem o problema do mal do campo metafísico e de um contexto intrinsecamente individual, para um contexto essencialmente social, pertencente ao campo político e ético.⁷ Em outras palavras, o surgimento do mal é transferido para dentro da história na medida em que o ser humano é visto como “coprodutor” do mundo.

Na *Religião nos limites da simples razão*, lê-se que as inclinações hostis surgem na natureza humana, a qual é em si mesma moderada, mas se corrompe assim que o homem se encontra em sociedade: “sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros” (Kant, RGV, AA 06: 94). Enfim, o mal não é algo que existe enquanto uma instância metafísica que assola os indivíduos, mas surge como um produto do convívio social do ser humano. Nesse sentido, pode-se dizer que a antiga *teodiceia* (a qual sustenta uma tensão insolúvel entre a perspectiva de um Deus, para quem o mal é apenas uma aparência, e a perspectiva do homem, para quem o mal é o fruto necessário e insuperável da sua finitude racional)⁸ é abolida, e o mal é visto como uma realidade no contexto histórico-cultural de uma *filosofia da história*, onde ele passa a ser o resultado natural de uma razão não esclarecida moralmente, mas que tem condições de realizar seu esclarecimento moral, ou seja, numa filosofia da história que permite pensar e acreditar na realização da tarefa da superação do mal. Nesse sentido, é relevante a seguinte passagem:

Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie), como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de

6 Noutra passagem Rousseau volta a afirmar: “é o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossas preocupações, nossos sofrimentos vêm-nos de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa” (Rousseau, 2014, p.397 / IV, 587); “Homem, não mais procures o autor do mal; esse autor és tu mesmo. Não existe outro mal além do que fazes ou do que sofres, e ambos vêm de ti. O mal geral só pode estar na desordem, e vejo no sistema do mundo uma ordem que não desmente. O mal particular está apenas no sentimento do ser que sofre, e tal sentimento o homem não recebeu da natureza, causou-o a si mesmo. A dor pouco pode contra quem, tendo refletido pouco, não tem nem lembrança nem providência. Suprimi nossos funestos progressos, suprimi nossos erros e nosso vícios, suprimi a obra do homem e tudo estará bem” (Rousseau, 2014, p.398 / IV, 588).

7 Nesse sentido, também aponta Cassirer (1999, pp.70ss).

8 O próprio Kant escreveu um ensaio *Sobre o fracasso de todo empreendimento filosófico na Teodiceia*.

um modo patente e incontestável. No interior de cada Estado, encontra-se encoberta pela coação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito do direito (Kant, *ZeF*, AA 08: 375n.).

Assim, diferenças essenciais entre a perspectiva tradicional e aquela de Rousseau e de Kant são, por um lado, que o mal deixou de ser uma realidade metafísica para ser resultado da própria ação humana, enquanto um fruto da liberdade; por outro, o mal não é uma condição necessária ligada à finitude e à liberdade humana em sentido estrito, isto é, ele pode ser superado, pois não é inerente à espécie humana ou à natureza humana tal como é a disposição para a moralidade (“não é possível culpar a *natureza* do homem como ser livre” (Kant, *ZeF*, AA 08: 376n)). Entretanto, isso não significa que ele possa ser extirpado permanentemente, pois o mal continua sempre como uma possibilidade contínua no contexto da convivência de indivíduos livres. Em outras palavras, da perspectiva do todo, o mal assumiu uma *realidade* e deixou de ser apenas a ausência da perfeição divina causada pela imperfeição da matéria ou inerente à natureza da liberdade humana, enquanto que, da perspectiva do indivíduo, o mal não é mais uma condição insuperável ligada ao limite da sua racionalidade, mas uma possibilidade permanente relacionada a sua decisão.

Contudo, em certo sentido, o mal ainda pode ser visto como tendo uma origem natural, isto é, ele surge do homem assim que ele exercita sua liberdade no convívio social, pois é natural que a *razão inexperiente* procure seguir o caminho equivocado, para a satisfação das inclinações, caso ele se apresente como o mais fácil.⁹ Uma vez que esse caminho equivocado se enraíza no caráter inteligível do indivíduo, isto é, na máxima fundamental, e se desenvolve em paixões, então ele assume a sua radicalidade.

Segundo a caracterização feita por Kant, o surgimento e desenvolvimento do mal na espécie humana segue uma trajetória tortuosa e somente após muitos enganos e quedas, a espécie humana encontrará um caminho seguro para seu

⁹ Nesse sentido, Kant conclui seu texto *Início conjectural da história humana*: “Assim, tal exposição da história é proveitosa e útil para o aprendizado e melhoramento do homem ao lhe mostrar que não deve atribuir qualquer culpa dos males que o oprimem à providência. Também lhe mostra que não é legítimo atribuir seus próprios delitos a um crime original de seus ancestrais, através do que haveria uma propensão para semelhantes infrações que se tornou herdada pela posteridade (pois ações arbitrárias não podem implicar em nada que seja hereditário). Ao contrário, essa exposição mostra que o homem deve reconhecer-se com todo o direito como o autor daquilo que foi feito pelos seus ancestrais e, portanto, tem de imputar totalmente a si mesmo a culpa por todos os males que surgem do mal uso de sua razão. Ele pode muito bem tornar-se consciente de que ele se comportaria exatamente da mesma forma naquelas circunstâncias e de que também teria feito do primeiro uso da razão um emprego incorreto (mesmo contra o aviso da natureza)” (Kant, *MAM*, AA 08: 123).

progresso, até que “a arte perfeita se transforme novamente em natureza, a meta final da determinação moral da espécie humana”. Nesse sentido, Kant escreve: “Toda intenção de Rousseau é a seguinte: levar o homem pela arte até o ponto em que ele possa reunir todas as vantagens da cultura com todas as vantagens do estado de natureza. (Rousseau não quer que se regresse ao estado de natureza, mas deve-se olhar retrospectivamente para lá: união dos extremos)” (Kant, *Refl.* 1521 AA 15: 890., tradução própria). Assim, para Kant, a verdadeira intenção de Rousseau teria sido

suscitar a atenção dos filósofos, para que se investigue como as perfeições do estado civil devem ser formadas de tal maneira que as perfeições da natureza não sejam destruídas, e não seja feita à natureza nenhuma violência; e como os vícios e a infelicidade, que nascem da ordem civil, são assim oprimidos, de tal maneira que a constituição civil possa ser unida à natureza, na medida em que a perfeição civil muito conflitua com a natural (Kant, *V-Anth/Fried* AA 25.1: 684).¹⁰

Em suma, o dilema entre natureza e cultura, o qual fora visto com toda a clareza por Rousseau, encontraria uma solução, segundo Kant, na transformação da própria cultura em algo natural. Mas o que isso significa e como isso é possível? Isso seria possível apenas quando o desenvolvimento das disposições técnicas e pragmáticas estiver subordinado ao desenvolvimento da disposição moral, pois somente então a própria arte se tornará natureza, no sentido de que a totalidade do agir humano estará de acordo com a lei moral, a qual pode ser vista como um esquema de uma lei da natureza (coerente e universal).

Rousseau não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos

10 Esse mesmo ponto aparece mais adiante nessas anotações de aula de 1775/76: “Rousseau tão-pouco quis dizer isto, a saber, que o estado selvagem seja a destinação dos homens, mas sim que o homem não deve procurar a perfeição do seu estado de tal maneira que sacrifique todas as vantagens da natureza enquanto persegue as vantagens civis. Este apenas serve um plano de educação e governo através do qual um tal estado perfeito possa vir a ser posto em marcha. O homem, enquanto animal, está destinado às florestas; mas, enquanto ser humano, está destinado à sociedade, e, uma vez aí, ele não deve limitar-se a prover carências em favor da sua felicidade, antes deve tentar promover, enquanto parte [690] de um todo que é, a felicidade deste todo. Uma vez que a constituição civil é uma coerção, então a eficácia do homem manifesta-se no empenho e na laboriosidade com que ele atende não só às suas carências, mas também às do todo. (...) *Só no estado civil* o homem desenvolve os seus talentos. Com os impulsos para o mal, aumentam também os seus impulsos para o bem. O estado civil tem a vantagem de poder tornar os homens positivamente felizes e positivamente virtuosos; isto porque, no estado *selvagem*, o homem era apenas negativamente feliz e bom. Ainda que, no estado civil, o homem sacrifique muitas vantagens da natureza, *todavia*, ela deposita-lhe nas mãos muitos meios para as substituir. O fim da natureza foi, pois, a sociedade civil; e o homem está destinado, enquanto membro de toda a sociedade, a tornar-se completamente feliz e bom. Ora, acontece que o homem não alcançou ainda a perfeição do *estado civil*. *Nesta constituição do estado civil*, o homem perdeu mais do estado natural do que terá conseguido substituir mediante o civil; e, *todavia*, ele encontra-se já na senda do progresso para a suprema felicidade de que é capaz no estado civil” (Kant, *V-Anth/Fried* AA 25.1: 689f.).

já *moralizados*. (...) Enquanto porém, os Estados empregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois requer-se uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante (Kant, *laG* AA 08: 26).

Em outras palavras, num estado verdadeiramente republicano,¹¹ o desenvolvimento da cultura não terá mais como resultado a alienação do homem, mas contribuirá para a sua autonomia, a qual constitui sua verdadeira natureza. Essa solução pressupõe que a razão humana seja de fato legisladora, isto é, de que a razão não seja apenas um meio para alcançar fins quaisquer, mas que ela estabeleça um fim para a ação e de que ela possa representar a sua legislação como atuante no mundo empírico. Mas como tornar possível a ideia de que a natureza humana não é avessa a esse processo de legislação pela razão? Como seria possível se representar o conflito entre natureza e cultura como possuindo uma solução? Para Kant, isso somente se torna possível se se consegue utilizar de modo legítimo uma teoria teleológica da natureza que envolva no seu processo um movimento dialético produtivo entre cultura e natureza.

2. A teleologia como elemento mediador entre cultura e natureza: ou sobre como pensar a superação dos paradoxos de Rousseau

Para Kant, um dos grandes méritos da filosofia de Rousseau é a sua capacidade de fazer pensar. Nas lições sobre Antropologia ministradas em 1784, encontra-se a seguinte passagem:

Sobre isso se fundam os três paradoxos de Rousseau: 1) dos danos da cultura ou da ciência no homem; 2) dos *danos* da civilização no homem ou da desigualdade na constituição civil, pois sem desigualdade não se pode pensar nenhuma constituição civil, portanto, dos danos da constituição civil aos homens; 3) dos danos dos métodos artificiais na moralização. (...) Em suma, Rousseau considerou em seus paradoxos apenas uma face da moeda. Ele viu apenas a face dos danos que aparentemente foram causados pela saída do estado de natureza, mas não a utilidade que a cultura da humanidade leva por meio do conflito entre a natureza animal e espiritual com o objetivo de realizar a determinação final do homem (Kant, *V-Anth/Mron*, AA 25.2: 1419f., tradução própria).

Dois anos após as lições de antropologia ministradas em 1784, Kant retoma esses paradoxos e lhes dá um maior desenvolvimento no ensaio *Início conjectural da história humana*.¹² Nesse caso, é curioso que o terceiro paradoxo, acerca dos

¹¹ Acerca da noção de um estado verdadeiramente republicano, ver Klein, 2014a.

¹² “Apenas para apresentar alguns exemplos desse conflito entre, de um lado, os esforços da humanidade para sua determinação moral e, de outro, o cumprimento invariável das leis postas em sua natureza para a condição rústica e animal, menciono o que segue. A época da maioridade,

métodos artificiais de moralização, não aparece nesse ensaio. Contudo, ele reaparece na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798:

Ele [Rousseau] supunha que o homem é bom por *natureza* (como ela se deixa transmitir); porém de um modo negativo, quer dizer, ele não é por si mesmo e deliberadamente mau, mas apenas pelo risco de ser contaminado e corrompido por maus exemplos ou

isto é, tanto o impulso bem como a capacidade de gerar sua espécie, foi colocada pela natureza na idade entre 16 e 17 anos. Nessa idade, o adolescente, que se encontra no estado de natureza, torna-se literalmente um homem, pois nesse período ele tem a capacidade de se auto-sustentar, de procriar e de sustentar sua mulher e seus filhos. A simplicidade da precisão torna isso fácil para o homem. Num estado civilizado, ao contrário, pertencem a este último muitos meios de sustentação, seja em relação à habilidade, seja em relação a circunstâncias externas favoráveis; dessa forma, aquela época será atrasada na sociedade civil no mínimo uma média de 10 anos. Entretanto, a natureza não modificou seu ponto de maturação junto ao progresso do refinamento social, mas segue obstinadamente sua lei, a qual ela instituiu tendo em vista a manutenção da espécie humana como espécie animal. Ora, a partir disso surge inevitavelmente um prejuízo mútuo entre o fim da natureza e os costumes [117]. Pois o homem natural já é um homem formado numa idade em que o homem social (o qual, todavia, não deixa de ser um homem natural) é apenas adolescente, ou até mesmo apenas uma criança; ele bem pode ser chamado dessa forma por que em sua idade (no estado civil) ele nem mesmo pode sustentar-se, menos ainda sua prole, embora ele tenha igualmente o impulso e a capacidade de gerá-la, e com isso tenha o chamado da natureza do seu lado. A natureza certamente não colocou instintos e capacidades em uma criatura viva para que devessem ser combatidos e reprimidos. Portanto, essas disposições mesmas não foram colocadas no homem tendo em vista o estado moral [*gesitten Zustand*], mas apenas a manutenção da espécie humana enquanto espécie animal. O estado civilizado [*civilisierte Zustand*] entra, portanto, em conflito com este último [o estado moral], conflito que poderia ser desfeito apenas com uma constituição civil perfeita (o objetivo mais alto da cultura). No momento, esse espaço intermediário é ocupado normalmente com vícios e suas consequências, ou seja, com diversas formas de miséria humana. Outro exemplo que comprova a verdade da proposição de que a natureza fundou em nós duas disposições para dois fins distintos, a saber, a humanidade como espécie animal e a humanidade como espécie moral, é o dito de Hipócrates: *ars longa, vita brevis*. As ciências e as artes poderiam ser levadas muito mais longe mediante uma única cabeça - se ela, além de tendência natural para essas atividades, também tivesse alcançado a maturidade correta do juízo através de longos exercícios e acúmulo de conhecimentos - do que todas as gerações de doutos podem fazer, apenas se aquele indivíduo atravessasse o tempo correspondente ao conjunto daquelas gerações de doutos com a mesma força de espírito da sua juventude. Ora, devido ao tempo de vida do homem, a natureza tomou sua decisão claramente a partir de um ponto de vista distinto daquele da promoção das ciências. Pois quando mais a bem aventurada cabeça se encontra próxima de grandes descobertas, as quais ela pode esperar tendo em vista sua habilidade e experiência, então sobrevém a velhice. A mente se torna apática e precisa confiar a uma segunda geração o acréscimo de mais um pequeno passo no progresso da cultura (geração que precisa iniciar novamente do A B C e atravessar outra vez todo o caminho que já tinha sido percorrido). Por isso, o caminho da espécie humana para obtenção de sua completa determinação parece ser constantemente interrompido e estar correndo constante perigo de regredir ao antigo estado de rudeza. Não completamente sem motivo reclama o filósofo grego: é uma pena que se precise morrer exatamente quando se começa a compreender como realmente se deveria viver. Um terceiro exemplo pode ser a *desigualdade* entre os homens e, na verdade, não aquela da fortuna ou dons naturais, mas dos próprios *direitos humanos* universais. Rousseau reclama, com bastante razão, [118] sobre a desigualdade inerente à cultura que progride sem um propósito (o que é igualmente inevitável durante um longo tempo). Entretanto, a natureza certamente não determinou o homem a tal desigualdade, visto que ela lhe deu liberdade e uma razão para limitar aquela liberdade por nada além de sua própria legalidade externa e universal, a qual se denomina *direito civil*. O homem deveria trabalhar para sair por si próprio do estado de natureza em que se encontram suas disposições naturais e, saindo de tal estado, ainda ter cuidado para não prejudicá-las; uma habilidade, que ele pode alcançar apenas tardiamente e após muitas tentativas frustradas. Nesse meio tempo, a humanidade geme sob os mal-estares que ela inflige a si mesma por sua inexperiência” (MAM, AA 08: 116ff).

guias ineptos. Mas porque para isso são por sua vez necessários homens *bons*, que precisam eles mesmos ser educados e dos quais não existe nenhum que não tenha em si perversidade (inata ou adquirida), o problema da educação moral de nossa *espécie* permanece sem solução, não meramente quanto ao grau, mas quanto à qualidade do princípio, porque nela uma má propensão inata pode ser muito bem censurada e mesmo até refreada, mas não extirpada pela razão humana universal (Kant, *Anth.* AA 07: 327).

Kant se propõe não apenas interpretar Rousseau, mas também apresentar soluções para os paradoxos que ele havia apresentado. Na verdade, Kant exerceu sobre a obra de Rousseau o mesmo princípio hermenêutico utilizado para interpretar a obra de Platão, ou seja, tentar compreender um filósofo melhor do que ele mesmo havia se compreendido (Cf. Kant, KrV B 370). Mas como Kant pretende superar esses paradoxos? A resposta está no resgate do antigo conceito de *teleologia*, porém despido de seu caráter dogmático e metafísico e recontextualizado segundo o aparato crítico-transcendental. Na medida em que a espécie humana progride teleologicamente, todos os males e todos os vícios causados por uma razão inexperiente podem ser gradativamente superados.

Talvez o primeiro ponto que precise ser questionado é se Rousseau de fato possui uma *filosofia prospectiva* que pretenda apresentar uma solução para a possibilidade de *desenvolvimento da espécie humana em direção de um aperfeiçoamento moral*. Rousseau utiliza o conceito de *perfectibilidade*, que por sua vez é alheio ao conceito de *teleologia*. Perfectibilidade implica na possibilidade de uma variação potencialmente infinita de formas, isto é, de uma maleabilidade da natureza humana que pode seguir qualquer direção. Nesse sentido, não é possível estabelecer uma valoração de diferentes formas culturais humanas em relação a uma forma ideal final, tal como acontece com a teleologia. A perfectibilidade comporta uma multiplicidade imensurável, já a teleologia comporta uma multiplicidade que também pode ser infinita, mas sempre dentro de um esquema de um *continuum* comparável entre si, pois parte do pressuposto de que existem germens (*Keime*) e disposições (*Anlage*) que podem ser desenvolvidos em diferentes graus e formas, mas comparáveis e avaliáveis entre si, ou seja, é possível dizer que em um determinado momento histórico ou em um indivíduo, determinado germe se desenvolveu mais e melhor do que em outrem, ou seja, não apenas de modo diferente.

Nos dois *Discursos*, a história humana é concebida como uma história de declínio, onde a virtude é gradativamente corroída e o futuro tendendo para a obscuridade.¹³

13 “Oh! Homem, de qualquer lugar que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis aqui tua história tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente. (...) Sinto que há uma idade na qual o homem individual gostaria de se deter. Buscará a idade na qual desejarias que tua espécie tivesse se detido. Descontente com teu estado presente, por razões que anunciam à tua posteridade infeliz descontentamentos ainda maiores, talvez gostarias de poder voltar atrás. E esse sentimento deve ser o elogio dos teus antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor dos que tiverem a infelicidade de viver

De forma semelhante, ainda que no *Contrato social* Rousseau proponha uma nova forma de associação que mantenha o homem tão livre quanto ele era no estado de natureza, é feita a importante ressalva:

Se queremos formar um estabelecimento duradouro, não pensemos jamais em torná-lo eterno. Para sermos bem-sucedidos, não devemos tentar o impossível, nem vangloriar-nos de dar à obra dos homens uma solidez que as coisas humanas não comportam. O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde que nasce e traz em si mesmo as causas da sua destruição. (...) Não depende dos homens o prolongamento de suas vidas, mas deles depende prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa existir (Rousseau, 1999, 107 / III, 424).

Em última instância, a única coisa que se pode fazer é procurar algum remédio que prolongue a vida do Estado, apesar da sua inevitável deterioração. Ainda que Rousseau nos dois *Discursos* trate da espécie humana em geral, no *Contrato social* fica claro que o remédio é sempre um remédio para um povo específico e apenas por um determinado tempo. Além disso, ele surge apenas graças ao aparecimento de um legislador, que “chega com a constituição pronta” e que reconhece a oportunidade correta de apresentá-la aos homens. Assim que a constituição é aprovada, o que deve ocorrer por unanimidade, o legislador “sai de cena” e deixa os assuntos de governo para os chefes que ficaram encarregados de executar a lei. Essa figura do legislador e sua genialidade surgem como que por um milagre.¹⁴ Da mesma forma acontece com o surgimento dos gênios que podem se dedicar à ciência sem terem seus espíritos corrompidos, tal como teria acontecido com Sócrates.¹⁵ Esse também parece ser o caso do preceptor de Emílio, que se desvencilhou por si próprio dos vícios da sociedade, que sabe aquilo que constitui a natureza do homem, o que é correto e os meios para alcançar a virtude. Em outras palavras, a teoria propositiva de Rousseau, aquela que busca ser também assertiva sobre como criar ou remediar

depois de ti” (Rousseau, 2013, 45s. / III, 133).

14 “O legislador é, sob todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se o é por seu gênio, não o é menos por seu cargo. Não se trata de magistratura, nem de soberania. Esse cargo, que constitui a República, não entra em sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem em comum com o império humano, porque, se aquele que manda nos homens não deve mandar nas leis, aquele que manda nas leis não deve mandar nos homens. (...) Essa razão sublime, que se eleva acima do entendimento dos homens vulgares, é aquela pela qual o legislador põe as decisões na boca dos imortais, para conduzir, através da autoridade divina, os que não seriam abalados pela prudência humana. Mas nem a todo homem é dado fazer os deuses falarem, nem ser acreditado quando se anuncia como intérprete deles. A elevação de espírito do legislador é o verdadeiro milagre que deve provar sua missão” (Rousseau, 1999, 50-53 / III, 382-84).

15 “Concedo que existem alguns gênios sublimes que sabem penetrar através dos véus com os quais se cobre a verdade, algumas almas privilegiadas capazes de resistir à idiotice da vaidade, ao ciúme baixo e às outras paixões geradas no gosto pelas letras. Constitui a luz e a honra do gênero humano o pequeno número daqueles que têm a felicidade de reunir essas qualidades. Somente a eles convém, para o bem de todos, trabalhar no estudo e essa mesma exceção confirma a regra, pois, se todos os homens fossem Sócrates, a ciência não lhes seria então danosa, mas também não teriam nenhuma necessidade dela” (Rousseau, 1979c, p.433).

uma situação depende, em última instância, do surgimento esporádico e ocasional de homens com um gênio superior e sem nenhuma perspectiva de uma garantia de continuidade histórica entre povos e gerações. Trata-se de uma teoria antropológica que inscreve fortemente o acaso, a contingência e a descontinuidade no centro da sua visão política e moral de mundo.

Para Kant, essa dependência de uma criação “quase que divina”, “quase que miraculosa” se constitui como um problema na filosofia de Rousseau. Da perspectiva de Kant, a adoção de um ideal de perfectibilidade sem a adoção de um conceito de teleologia conduziria a filosofia a uma situação aporética, isto é, a uma teoria racional que procura dar conta de um problema recorrendo a um elemento incompreensível e paradoxal, tal como no acaso do surgimento do gênio, ou mesmo nas condições ocasionais que fizeram com que o homem saísse do estado de natureza ou instituísse a propriedade.¹⁶ A retomada kantiana da teleologia, desvencilhando-a de pressupostos metafísicos e dogmáticos característicos da filosofia clássica, é a solução encontrada por Kant para solucionar *o impasse* ao qual a filosofia de Rousseau parece ter chegado no momento em que ela passa do momento crítico para o momento propositivo.¹⁷

A teleologia permite a Kant suprir a incompletude do conceito de perfectibilidade no que se refere à indeterminabilidade de seu fim. Não é mais preciso, por exemplo, conceber o corpo político como fadado à deterioração e a função dos governantes e dos legisladores de postergá-la, mas é possível compreender e também atuar no contexto do processo histórico nos seus aspectos político, cultural e moral como sempre podendo se aproximar mais do seu fim, ainda que a trajetória seja infinita e indeterminada em relação ao tempo de sua realização. Em outras palavras, Kant pretende salvaguardar a infinita multiplicidade de formas culturais

16 “À medida que o gênero humano se ampliou, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde força-los a incluí-la em sua maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões abrasadores que consomem tudo exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol, tornaram-se pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios, cobriram-se com as peles dos animais que matavam. O raio, um vulcão ou algum feliz acaso, lhes fez conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno” (Rousseau, 2013, p.81 / III, 165).

17 Nesse caso, concordo com Santos, que afirma: “Kant não partilha da crença num idílico estado de natureza em que o homem fosse perfeito, bom e feliz. E onde Rousseau via apenas uma oposição estática de dois estados - o de natureza ou selvagem e o social ou civilizado -, o Professor Kant vê antes um conflito dinâmico e altamente produtivo entre diferentes disposições naturais - a disposição para a animalidade e condição física do homem e a disposição para a humanidade e condição moral do homem - e atribui ao homem a tarefa de extrair desse conflito, e até dos males que dele resultam, todo o bem de que é capaz e que afinal corresponde à realização da destinação da própria natureza em relação à sua espécie, que é uma destinação moral (*sittliche Bestimmung*). Assim, o próprio mal, o conflito e todo o negativo se inscrevem na teleologia da natureza em relação à espécie humana, como o “agulhão para o bem” (*Stachel zum Guten*) de que a natureza se serve para estimular os homens para o desenvolvimento das disposições naturais neles inscritas, as quais de outro modo nunca seriam nem exercidas nem desenvolvidas. É assim que até a guerra, que é o pior dos males, pode constituir, neste sentido entendida, ‘um meio para a cultura e para a realização da destinação final dos homens’” (Santos, 2014, p.39).

sem cair numa indeterminação do fim. Ele faz isso através da vinculação de uma teoria antropológica com uma teoria teleológica, pois a falta desse *telos* na filosofia histórico antropológica de Rousseau impossibilitaria a conceptualização daquilo que seria um avanço na perfectibilidade da espécie, fazendo com que ele precise recorrer sempre ao acaso como princípio, isto é, à pressuposição de que haja o homem certo no momento certo para o povo certo, ou ainda, o preceptor certo, no momento certo para o aluno certo.

Além disso, a visão rousseauiana implicaria em uma grande dificuldade de se pensar um acúmulo de conhecimentos e experiências no desenvolvimento moral e no aperfeiçoamento das instituições políticas. Veja-se, por exemplo, o caso do legislador e das instituições. Também Kant não nega a existência de gênios que solucionaram problemas teóricos ou práticos. Esse é exatamente o tema da sexta proposição da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, qual seja, encontrar um chefe supremo que seja *justo por si mesmo* e que seja, não obstante, um ser humano. Esse é um problema que, segundo Kant, é ao mesmo tempo o mais difícil e o que mais tardiamente será resolvido pelo gênero humano, visto que o homem, enquanto um animal que precisa viver entre seus congêneres, precisa de um senhor. Trata-se da mais difícil de todas as tarefas e cuja solução perfeita é impossível, pois depende de se alcançar três fatores que só com muita dificuldade se consegue harmonizar, a saber: 1. Precisa-se ter os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível; 2. Uma experiência muito grande e exercitada pelo frequente curso do mundo; 3. Uma boa vontade disposta a aceitá-la (cf. Kant, *laG*, AA 08: 23). Ora, se se analisa a figura do bom legislador de Rousseau e a figura kantiana do senhor justo por si mesmo, há de fato algumas similitudes, mas há também ao menos alguns elementos que os distinguem radicalmente, os quais resultam exatamente da interferência da teleologia, mas nesse caso, não especificamente de uma teleologia teórica que orienta o desenvolvimento natural, mas principalmente de uma teleologia prática que constitui uma máxima para se projetar e avaliar a ação humana na história.¹⁸ Enquanto que o bom legislador de Rousseau se encontra no início da história do povo e é uma figura factual que precisa existir como condição de possibilidade da República, a figura do senhor justo por si mesmo de Kant se encontra ao final da história e funciona muito mais como um elemento regulativo e normativo, ou seja, as instituições políticas e educacionais devem ser reformadas gradualmente segundo esse ideal normativo, no sentido de formar cidadãos virtuosos que possam ocupar futuramente tal posto. São exatamente as mesmas razões que fazem com que a filosofia política de Rousseau aposte muito mais na *revolução*, enquanto que Kant defende a *reforma* como o meio de alcançar

¹⁸ Sobre a diferença entre um uso regulativo teórico e um uso regulativo prático da teleologia, ver Klein, 2014b.

a República, a saber, a necessidade de se pensar uma mediação entre cultura e natureza por via de uma teleologia prática.

A utilização de uma teoria teleológica não significa poder determinar quando e como surgirão o senhor justo por si mesmo ou o político moral (tal como ele é apresentado em *À paz perpétua*), porém, uma antropologia vinculada a uma teleologia orienta a reflexão prática no sentido de procurar fatores e criar condições que propiciem o surgimento de tais pessoas. Mais do que isso, permite pensar que o desenvolvimento não precisa depender de tais gênios, pois eles são vistos mais como elementos de um processo no qual várias pessoas tomaram parte, as quais não representam em si mesmas de maneira perfeita “o senhor justo por si mesmo” ou “o político moral”. A teleologia permite pensar uma racionalidade construtiva mesmo numa situação dialética de posições contrárias. Ela é uma racionalidade que permite criar um fio condutor para se refletir sobre a história humana em geral e sobre o que é o ser humano, não apenas quando se trata da deterioração (que para Rousseau foi geral), mas também quando se busca imaginar e propor soluções políticas e morais acerca das instituições políticas e educacionais de um povo e também para toda a espécie humana, ao mesmo tempo em que se aceita as particularidades históricas, culturais e geográficas. Nesse sentido, por exemplo, a boa República não depende essencialmente de um ato fundador ocasionalmente bem-sucedido e os governantes não são vistos apenas como aqueles que procuram remédios para postergar a corrupção inevitável do Estado. Ao contrário, a República pode ser vista como um processo construtivo infinito, um processo em que todos os indivíduos podem se conceber como sujeitos capazes de contribuir para torná-la cada vez mais próxima do ideal de *respublica noumenon* (Cf. Kant, *SF*, AA 07: 90f).

Rousseau, por outro lado, talvez criticasse “a solução” de Kant por ela ser teoricamente onerosa e equivocada. A utilização de uma teoria teleológica baseada no conceito de uma racionalidade escamotearia a felicidade como um conceito secundário da vida humana e seria um custo que Rousseau talvez não estivesse disposto a assumir.¹⁹ Em outras palavras, para Kant a felicidade e o completo aperfeiçoamento somente podem ser esperados para a espécie como um todo e não para o indivíduo singular (cf. Kant, *IaG*, AA 08: 18f), ao menos não enquanto não se alcançar o estado em que a “sociedade se torne natureza”, ou ainda, enquanto a espécie humana não alcançar os últimos estágios do seu desenvolvimento moral. Também o conceito de uma Natureza organizada teleologicamente que abarque o agir do ser humano talvez fosse para Rousseau algo equivocado, pois, se esse fosse o caso, talvez não tivesse

¹⁹ Na verdade, essa leitura de Rousseau foi defendida por Herder e essas críticas foram feitas diretamente à filosofia da história de Kant no livro *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, sendo elas respondidas pelo próprio Kant em duas recensões. Uma tradução e um comentário desse debate pode ser encontrado em Klein (2012; 2013a). Nesse contexto, fica a questão: Rousseau se reconheceria mais na interpretação feita por Kant ou naquela de Herder?

ocorrido uma tamanha deterioração dos costumes e uma tamanha disseminação do mal. Dito de outra forma, *talvez a falta* de uma “racionalidade teleológica” que explique a possibilidade da perfectibilidade direcionada para um fim moral seja para Rousseau uma condição para se compreender as contradições inerentes à realidade.

A essas possíveis críticas, Kant poderia responder o seguinte: a teleologia comporta duas dimensões, uma delas vinculada a uma reflexão teórica acerca da organização dos seres vivos e da natureza como um sistema, de outro a reflexão teleológica prática, que permite compreender a natureza como um sistema subordinado aos fins essenciais da razão humana, que são práticos.²⁰ Segundo Kant, seria uma contradição aceitar, como em alguns momentos Rousseau o faz, que a natureza e o ser humano sejam criações de um supremo, sábio e bondoso criador e negar que a liberdade e a razão venham tendo um desenvolvimento adequado a uma teleologia prática, pois isso equivaleria a “eliminar todos os princípios práticos, e deste modo, a natureza, cuja sabedoria deve servir de princípio para julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil” (Kant, *laG*, AA 08: 19).²¹ Contudo, isso não significa que todas as circunstâncias da sociedade civil *estejam* condizentes com a felicidade e a moralidade, ou ainda, adequadas com a perfectibilidade moral que comporta o ser humano, afinal Kant de forma alguma é partidário de um otimismo ingênuo com relação ao progresso moral do gênero humano, pois reconhece as consequências negativas trazidas especialmente para a perspectiva individual (cf. Kant, *MAM*, AA 08: 115). A posição de Kant é, entretanto, defender que é possível encontrar uma forma de lidar com as contradições ou paradoxos postos pelo processo civilizatório sem que se tenha de abandonar os ganhos trazidos por ele, ou ainda que os males que o progresso trouxe para o indivíduo podem ser tanto controlados, quanto contrabalançados pelos ganhos morais e também físicos. É exatamente esse um dos objetivos da ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita, a saber, mostrar como na história o processo dialético da civilização pode ser visto não apenas como um processo de corrupção, mas também como “um passo para a moral” (Kant, *ZeF*, AA 08: 376).²²

A reflexão teleológica permite buscar no contexto histórico-social do ser

20 Defendi essa tese nos seguintes artigos: Klein, 2013b; 2016.

21 Veja-se a diferença com Rousseau: “Mas, quando, para depois conhecer meu lugar individual em minha espécie, considero as diversas posições sociais e os homens que as ocupam, que acontece comigo? Que espetáculo! Onde está a ordem que observei? O quadro da natureza só me oferecia a harmonia e proporções, o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! O concerto reina entre os elementos e os homens estão no caos! Os animais são felizes, só seu rei é miserável! Ó sabedoria, onde estão tuas leis? Ó providência, assim, rege o mundo? Ser beneficente, em que se transformou teu poder? Vejo o mal sobre a terra” (Rousseau, 2014, p.392 / IV, 583).

22 Ver também: “Tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo *como homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado)” (Kant, *Anth.* AA 07: 244).

humano uma *acomodação* dos conflitos entre natureza e cultura, entre felicidade e moralidade. É a reflexão teleológica que permite pensar em soluções e mediações entre ambos os âmbitos e é ela que operacionaliza, por meio da ideia de uma “prudência da natureza”, uma narrativa que faça o ser humano *não desesperar* da sua existência terrena.²³

Nesse sentido, por exemplo, é apenas no contexto da reflexão teleológica que se pode encontrar uma forma de compreender também de uma maneira positiva os germens que conduzem aos vícios da preguiça, da covardia e na própria falsidade. Nas palavras de Kant:

Dos três vícios, *preguiça, covardia e falsidade*, o primeiro parece ser o mais desprezível. Nesse juízo pode-se, no entanto, frequentemente ser muito injusto para com o ser humano. Pois a natureza também colocou sabiamente uma aversão ao trabalho contínuo no instinto de muitos sujeitos, instinto salutar para eles tanto quanto para os outros, porque este não suportaria, sem esgotamento, um dispêndio de forças longo ou muitas vezes repetitivo, e necessitaria de certas pausas de descanso. Por isso, não sem razão *Demétrio* também sempre fazia destinar um altar a essa deidade maligna (a preguiça), já que, se a preguiça não se intrometesse, a maldade *incansável* cometeria no mundo muito mais perversidades do que há agora; se a *covardia* não se apiedasse dos seres humanos, a belicosa sede de sangue logo os aniquilaria, e se não existisse a *falsidade* [pois entre o grande número de malvados reunidos num complô (por exemplo, num regimento) sempre haverá um que o delatará], Estados inteiros seriam logo destruídos devido à maldade inata à natureza humana (Kant, *Anth*, AA 07: 276).

Em outras palavras, segundo uma perspectiva teleológica, até mesmo os vícios não são algo absolutamente negativos, pois, segundo Kant, o mal possui uma tendência interna a destruir a si mesmo.²⁴ Nesse contexto, também entram uma série de reflexões kantianas acerca das disposições naturais da espécie humana, em especial aquelas relacionadas com o desenvolvimento da civilidade, compreendidas sob o título geral do *decoro*. Para Rousseau, foi exatamente essa polidez, advinda das artes e das ciências, um dos alvos de sua forte crítica, pois elas serviam apenas para encobrir os vícios e a falsidade.²⁵ Aqui se vê mais uma vez um tema no qual Kant

23 Kant indaga: “de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema - a história do gênero humano - continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo?” (Kant, *laG*, AA 08: 30) Em outro lugar, afirma: “Aliás a própria espécie humana deve e *pode* ser criadora de sua felicidade, mas que ela o *será*, isso não se pode concluir *a priori* das disposições naturais dela por nós conhecidas, mas apenas da experiência e da história como uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda a prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim (cada um o quanto lhe toca nisso)” (Kant, *Anth*, AA 07: 328f.).

24 “Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para todas a subjugar; e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém a si mesmo daí em diante” (Kant, *TP*, AA 08: 312).

25 “Meu adversário é menos indulgente: não somente não me concede nada do que possa me recusar e, em lugar de condenar o mal que acuso em nossa vã e falsa polidez, prefere desculpar a hipocrisia. Pergunta-me se eu desejaria que o vício se mostrasse abertamente. Certamente eu o desejaria, pois a confiança e a estima renasceriam entre os bons, aprender-se-ia a desconfiar dos maus e a

se distancia de Rousseau, o que ocorre exatamente na medida em que na base da reflexão kantiana se encontra uma compreensão teleológica do desenvolvimento da natureza e das estruturas psicológicas, sociais e culturais do ser humano.

Veja-se a forma como Kant caracteriza o decoro e essa propensão a enganar e a deixar ser enganado:

A natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela. A boa e honrosa *decência* é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros (não se fazer vulgar). (...) Em geral, tudo o que se denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole, a saber, nada mais que *bela aparência*. A *cortesia* (polidez) é uma aparência de condescendência que infunde amor. As *reverências* (saudações) e todo galanteio *cortês*, junto com os mais calorosos protestos verbais de amizade, nem sempre são precisamente *verdades* (“Meus queridos amigos, não existe amigo!” *Aristóteles*), mas tampouco *enganam*, porque cada um sabe pelo que os deve tomar, e porque precisamente esses símbolos, inicialmente vazios, de benevolência e respeito conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie. Toda a virtude humana é moeda de pouco valor; é uma criança quem a toma por ouro puro. - Mas é sempre melhor ter em circulação moeda de pouco valor que carecer de um meio como este, e poder finalmente, embora com uma perda considerável, trocá-las por ouro verdadeiro. (...) Mesmo a aparência de bem em outros tem de ser estimável para nós, porque nesse jogo com dissimulações, que granjeiam respeito sem talvez o merecer, pode por fim se tornar sério (Kant, *Anth.* AA 07: 152).

O decoro não engana ninguém. Apenas crianças o tomariam como verdadeiras maneiras de pensar morais. Entretanto, esse comportamento civilizado tem o seu valor, pois ainda que não seja o verdadeiro comportamento moral, ele tem uma estima em si mesmo e, com o passar do tempo, tende a produzir e a abrir espaço para um verdadeiro comportamento moral:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles aparentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter. - Enganar, porém, o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos (Kant, *Anth.* AA 07: 151).

Assim, o decoro não é, em si mesmo, um problema a ser combatido, ao contrário, trata-se de um dever do estado promover e assegurar, bem como um dever de virtude imputado ao indivíduo.²⁶ Em outras palavras, o problema não é o decoro

sociedade com isso se sentiria mais segura. Prefiro que meu inimigo me ataque frente a frente, do que me venha ferir traiçoeiramente pelas costas. (...) A hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude, homenagem da espécie daquela dos assassinos de César que se prostraram a seus pés para degolá-lo com mais precisão” (Rousseau, 1979a, p.395 / III, 51; ver também 398 / III, 55s).

26 Na Doutrina do direito: “É nisto que se baseia também o direito de administrar a economia do Estado, as finanças e a política, ocupando-se esta última da segurança, da tranquilidade e do

em si, mas quando ele, da perspectiva do sujeito para consigo mesmo, transforma-se e restringe-se a uma forma de esconder e maquiagem para si mesmo as suas próprias intenções. Nesse sentido,

a aparência do bem *em nós mesmos* precisa ser eliminada sem clemência, e rasgado o véu com que o amor-próprio encobre nossos defeitos morais, porque a aparência *engana* onde o indivíduo, recorrendo a algo sem nenhum conteúdo moral, encena para si mesmo a anulação de sua própria culpa ou até, dispensando esse expediente, se convence de não ser culpado de nada, por exemplo, quando no fim da vida se pinta o arrependimento pelas más ações como verdadeira correção ou a transgressão deliberada, como fraqueza humana (Kant, *Anth.* AA 07: 153).

Isso não significa que o indivíduo não deva cultivar o decoro, mas que ele, para consigo mesmo, não se utilize das suas boas maneiras para encobrir para si mesmo as suas faltas morais, pois, caso isso ocorra, então a falsidade corrompe o ânimo e a possibilidade de desenvolvimento moral é comprometida.

Em suma, analisada com imparcialidade e no horizonte de uma teoria teleológica, pode-se dizer, por um lado, isto é, do lado negativo dessa tendência para a falsidade o seguinte:

é inegável na fisionomia moral de nossa espécie, pela simples ocultação de uma boa parte de seus pensamentos, que todo homem prudente acha necessário, fica suficientemente claro que, em nossa raça, todos têm por conveniente se acautelar e não se deixar ver *inteiramente* como são, o que denuncia já a propensão em nossa espécie de serem mal-intencionados uns com os outros. (...) Faz, pois, parte da composição original de uma criatura humana e do seu conceito de espécie espreitar os pensamentos alheios, mas conter os seus, qualidade polida que não deixa de progredir gradualmente da *dissimulação* até o *engano* premeditado e, finalmente, até a *mentira* (Kant, *Anth.* AA 07: 332).

Mas, por outro lado, se ficássemos apenas com a perspectiva acima, teríamos apenas um dos lados da moeda, o qual não passaria de

uma caricatura de nossa espécie, que não autoriza apenas a sorrir bondosamente dela, mas também a desprezar aquilo que constitui o seu caráter, e a confessar que essa raça de seres racionais não merece um lugar de honra entre as restantes (desconhecidas para nós) -, se precisamente esse juízo condenável não revelasse uma disposição moral em nós, um desafio inato da razão para que também se trabalhe contra aquela propensão e, portanto, para que se apresente a espécie humana não

decoro públicos; pois que facilita em grande medida ao governo a sua tarefa de conduzir o povo por meio de leis o facto de que o sentido do decoro (*sensus decori*), enquanto gosto negativo, não seja embotado pela mendicidade, barulho nas ruas, maus cheiros, prostituição pública (*venus volgivaga*), como ofensas ao sentido moral” (Kant, *MS*, AA 06: 325). Na Doutrina da virtude: “Trata-se, em boa verdade, apenas de produtos exteriores ou adornos (*parerga*), que proporcionam uma bela aparência de virtude, aparência que não é, no entanto, enganosa, pois que cada um sabe o relevo a atribuir-lhe. Que têm um valor acessório, mas que favorecem o próprio sentimento de virtude, ao esforçar-se por aproximar, na medida do possível, esta aparência da verdade, na acessibilidade, na cordialidade (no refutar sem acrimônia), que, no seu conjunto, são simples maneiras no trato social, mas que, pelo facto de manifestarem exteriormente obrigações, obrigam ao mesmo tempo os outros, promovendo, assim, a intenção virtuosa, na medida em que, pelo menos, nos tornam a virtude prazenteira” (Kant, *MS*, AA 06:473f.).

como uma espécie má, mas como uma espécie de seres racionais que, em meio a obstáculos, se esforça para elevar do mal ao bem num progresso constante (Kant, *Anth.* AA 07: 332f.).

Kant dá um passo além, afastando-se ainda mais de Rousseau, especialmente no que concerne à sua visão idílica, condescendente e, até mesmo, nostálgica de Esparta ou da Roma republicana. Para Kant,

O barulho acerca do irresistível abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estágio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação com o que deveríamos ser, por conseguinte, a nossa autocensura se torna tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos (Kant, *TP*, AA 08: 310).

Em suma, as soluções para se resolver os impasses políticos e educacionais não serão encontradas olhando-se para o passado e menosprezando o presente, mas sim através de um processo de esclarecimento e da liberdade para o uso público da razão,²⁷ juntamente com a perspectiva de que a história humana pode ser concebida como uma história de progresso moral.²⁸

3. Considerações finais

Kant percebe na filosofia de Rousseau um enorme potencial provocativo que abarca dois momentos, um de questionamento e destruição e outro de construção, um negativo e outro positivo. Kant segue Rousseau em diversos aspectos de sua teoria antropológica, mas percebe que entre esses dois momentos, o positivo e o negativo, há um abismo que não pode ser respondido a partir dos próprios pressupostos das reflexões filosóficas do genebrino, mas que precisa ser filosoficamente superado. Para se pensar uma passagem entre esses momentos, é preciso introduzir e desenvolver uma reflexão teleológica que estabeleça mediações e uma orientação no processo histórico e dialético. Apenas assim é possível encontrar uma forma para se pensar a existência humana fazendo jus aos seus diferentes aspectos, sem que seja preciso eliminar os diversos germens e disposições.

Se é *ilegítimo* eliminar qualquer um dos dois lados, a natureza e a cultura,

27 Nesse sentido é que também pode ser lido o escrito “*Resposta à pergunta; o que é esclarecimento?*” e também o artigo secreto para a paz perpétua (Cf. Kant, *ZeF*, AA 08: 368f).

28 Nesse sentido, ver por exemplo a seguinte afirmação de Kant: “Ora, por muito que os moralistas políticos possam se entregar a subtilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção, ou por muito que intentem demonstrar as suas afirmações mediante exemplos de constituições mal organizadas de tempos antigos e presentes (por exemplo, de democracias sem sistema de representação), não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz precisamente o mal que prediz, pois, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas, às quais se deixaria apenas ainda a consciência de não serem seres livres, a fim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres do universo” (Kant, *ZeF*, AA 08: 378).

ou ainda, se é *impossível eliminar o conflito* entre os desejos e inclinações naturais e os desejos e inclinações sociais, então cabe buscar uma forma de acomodá-lo. Kant apresentou a sua solução por meio da ideia teleológica de um processo de desenvolvimento histórico da espécie humana em direção à realização da sua humanidade. Foi a adoção de uma perspectiva teleológica que permitiu a Kant ressignificar todos aqueles elementos da filosofia Rousseau, os quais constituíam para Kant paradoxos. Essa ressignificação permite conceber a história humana como um processo com sentido, o que, por sua vez, projeta o agir político e moral do ser humano em um quadro mais amplo que permite pensar a própria política e a moral como abarcando projetos e tarefas que ficariam fora do seu horizonte, tais como uma educação moral pública ou o desenvolvimento contínuo de um direito cosmopolita por via da reforma das instituições.

Referências

- Cassirer, E. (1999). *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP.
- Kant, I. (1900ff.) *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- _____. *Vorlesungen Wintersemester 1784/1785 Mrongovius*.
- _____. (1980). *Kritik der reinen Vernunft*. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I (Coleção os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1980). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II (Coleção os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1993). *Der Streit der Fakultäten*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2004) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2004). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2004). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2004). *Zum ewigen Frieden*. Tradução de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (2005). *Die Metaphysik der Sitten*. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

- _____. (2006). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.
- _____. (2009). *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Tradução de Joel Thiago Klein. *Ethic@*, 8(1), pp.157-168.
- _____. (2013). *Vorlesungen Wintersemester 1775/ 1776 Friedländer*. Tradução de Fernando M. F. Silva. *Estudos Kantianos*, Marília, 1(1), pp.255-282.
- Klein, J. T. (2012). Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), 13, pp.121-147.
- _____. (2013a). Kant e a segunda recensão a Herder: comentário, tradução e notas. *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), 14, pp.190-214.
- _____. (2013b). Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilkraft. *Kant-Studien*, 104, pp.188-212.
- _____. (2014a). A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. *Manuscrito* (UNICAMP), 37, pp.161-210.
- _____. (2014b). Kant e a Ideia de uma História Universal no Contexto da Crítica da Razão Pura. *Analytica* (UFRJ), 18, pp.47-81.
- _____. (2016). The Highest Good and the Practical Regulative Knowledge in Kants Critique of Practical Reason. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 3, pp.210-230.
- Rousseau, J.-J. (1973a). “Resposta de J.-J. Rousseau ao Rei da Polônia, Duque de Lorena”. Tradução de Lourdes Santos Machado. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1973b). Discurso sobre as ciências e as artes. Tradução de Lourdes Santos Machado. In: *Jean-Jacques Rousseau (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1999). *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011). *Œuvres complètes*. 5 v. Paris: Gallimard.
- _____. (2013). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- _____. (2014). *Emílio, ou, Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Santos, L. R. (2014). “Os ‘paradoxos de Rousseau’ explicados pelo professor Kant”. In: *Jean-Jacques Rousseau: o homem a obra e o pensamento*. K. R. Basilio; L. R. dos Santos; M. J. Almeida. (orgs.). Lisboa: Edições Húmus.

Recebido em: 22.10.2016

Aceito em: 24.05.2017